

Fecha de recepción: junio 2009

Fecha de aceptación: julio 2009

Versión final: noviembre 2009

Antropología. Pueblos. Paisaje

Sandra Siviero *

Resumen: Los pueblos andinos viven el tiempo y la historia de forma cíclica: cada año se repite lo mismo, en base a los ciclos de la naturaleza. El futuro no puede ser más que la repetición del presente, el cual, a su vez, es repetición del pasado.

Palabras claves: naturaleza - paisaje - cultura - creencias - símbolo - mito - rito - cultura occidental - cultura andina - aborigen - identidad - cosmovisión - vínculos - armonía - dioses - comunión - unión - sagrado - profano - equilibrio - ecosistema - reciprocidad - tributo - ceremonia - comunidad - modelo - historia - cosmos - pueblos - crisis.

[Resúmenes en inglés y portugués y currículum en la página 89]

Una tierra, lugar o territorio no es en sí mismo un paisaje si no concebimos primeramente al sujeto que lo habita, lo percibe y lo incorpora creativamente a su ser.

El hombre es parte inherente del paisaje y añade este a su cosmovisión.

En algunas comunidades “primitivas” cada cosa tiene su alma –las plantas, los árboles, el cielo, las estrellas, la luna, o el río. Desde una mirada occidental, vemos a la naturaleza o paisaje como un gran campo con recursos potenciales que podemos aprovechar en base a un plan o diseño, pero ajenos totalmente a ellos. De esta manera se desencanta la tierra y la cultura que la habita.

Para comprender lo verdaderamente fundamental de una cultura es imprescindible captar la estructura básica de su pensamiento y si lo miramos desde el paisaje, este nos anuncia la manera en que una cultura vive, se organiza y se relaciona con la naturaleza. Esto nos abre el camino para entender el paisaje como construcción cultural, el cual se vincula a un sistema de creencias, al símbolo, al mito y al rito.

Voy a utilizar estos conceptos basándome en un proyecto fotográfico que realicé, en febrero del 2007, en una comunidad de Cochabamba, Bolivia; en donde para la celebración del día de todos los muertos, los habitantes cocinan todos los platos que el difunto prefería en vida.

Al hacer estas ofrendas, ellos creen que las almas se verán obligadas a corresponder con beneficios a su familia. Son estas fuerzas divinas las que organizan de alguna manera la vida en la tierra. Existe una comunión y una unión con lo sagrado, una concepción ética que muestra la forma en que esta cultura se relaciona con su medio ambiente; experimentando, desde la unión del cielo con la tierra, el valor espiritual del paisaje.

Un acercamiento al paisaje desde la cosmovisión andina

Para comprender lo verdaderamente fundamental de una cultura es imprescindible captar la estructura básica de su pensamiento y si la entendemos desde el paisaje, este nos revela la manera en que una cultura vive, se organiza y se relaciona con la naturaleza. Esto nos abre el camino para entender el paisaje como construcción cultural. (Tetsuro Watsuji, 2006).

El paisaje cultural está vinculado al sistema de creencias, al símbolo, al mito y al rito, que son a su vez el nexo o puente entre una realidad sensible, cognoscible y el misterio y la maravilla que encontramos en los diferentes órdenes y niveles de la naturaleza.

El modo de vinculación con el paisaje es también una respuesta cultural. Hay una gran diferencia entre apreciarlo desde un lugar de espectador, sin una real conexión, o entenderse y verse como un componente más del mismo. El primer modo está representado con nuestra cultura occidental, la cual parte de un cerebro racional que ve la realidad de acuerdo a sus preconcepciones de la naturaleza y entonces hace que el paisaje se convierta en un gran campo de recursos potenciales que pueden utilizarse en base a un plan o diseño preestablecido, totalmente ajeno a él. Esta filosofía utilitarista y nada sagrada en relación a la naturaleza explica claramente la causa del acelerado deterioro de nuestro paisaje.

El segundo modo está representado por las culturas aborígenes, entre las que figuran las comunidades Andinas, las cuales voy a tomar como referencias en este trabajo.

Las Comunidades Andinas abarcan una gran zona que va desde el norte de Argentina hasta Perú y Bolivia; no voy a referirme en términos particulares a algunos de los pueblos, sino más bien a la cultura en general y a su pensamiento más amplio. El trabajo trata de un acercamiento a algunos de sus rituales más importantes –los cuales se van desarrollando en detalle– logrando así reconocer el papel que estos han desempeñado y desempeñan en la historia, tanto como a las estructuras sociales e identidad cultural que en estas comunidades se definen en torno al paisaje.

Para poder observar estas relaciones y su rol es que voy a intentar introducirnos en su pensamiento mítico.

Para entender en donde nace la diferencia cultural de la construcción del paisaje y el vínculo que las comunidades andinas poseen con el mismo se hace imprescindible que nos adentremos en su cosmovisión general:

La Cosmovisión Andina considera que la naturaleza, el hombre y la Pachamama (Madre Tierra), son un todo cuyos componentes viven relacionados perpetuamente. Esa totalidad vista en la naturaleza es, para la Cultura Andina, un ser vivo. El hombre tiene un alma, una fuerza de vida, y también la tienen todas las plantas, animales y montañas; siendo que el hombre es la naturaleza misma, no domina ni pretende dominar. Convive y existe en la naturaleza, como un momento de ella.

Con este escrito pretendo mostrar, evidenciar y subrayar la manera en que los habitantes de estas comunidades se vinculan con el paisaje, totalmente diferente a la manera profana que caracteriza a nuestra cultura occidental. Mi experiencia se basa en numerosos viajes realizados a comunidades Andinas principalmente en Bolivia y norte de Argentina, desde 1989 y hasta la fecha, en los cuales he documentado fotográficamente algunos rituales desde una mirada antropológica.

El paisaje cultural está íntimamente ligado al sistema de creencias de estas comunidades. Para el hombre andino, todas las cosas materiales y los seres visibles del macrocosmos tienen una relación recíproca y una armonía espacial. Es a partir de esa cosmovisión que se han desarrollado sus códigos de vida y sus normas de conducta, en estricta relación con la naturaleza, con sus semejantes y con sus dioses naturales. Las malas acciones constituyen daños contra la naturaleza, contra sus pares y

contra las divinidades; así se interpreta que cuando un elemento del entorno es dañado, se rompe el equilibrio y la armonía del ecosistema.

Son estas fuerzas divinas las que organizan de alguna manera la vida en la tierra. Existe una comunión y una unión con lo sagrado, dándoles así la posibilidad de entender el milagro que hace que crezcan las plantas y exista el agua en los ríos. Esta es una concepción ética que muestra la forma en que esta cultura se relaciona con su medio ambiente; experimentando, desde la unión del cielo con la tierra, el paisaje como algo rico en sentido espiritual.

1. Sistema de Creencias de los Pueblos Andinos

Como parte esencial de esta estructura de pensamiento, existe el concepto de la Reciprocidad: devolver por igual lo que se ha recibido o recibir como devolución lo que se ha dado.

El Principio de la Reciprocidad tiene que ver con el pensamiento mágico-religioso que se tiene de la naturaleza, tales como los cerros, nevados, bosques, ríos, cuevas y lagunas, los cuales se consideran deidades –en el idioma quechua conocidas como *Apus*– merecedoras de respeto y veneración y a los cuales se les rinde pagos o tributos expresados.

La Reciprocidad es el fundamento principal para el carácter colectivo y comunitario de las sociedades indígenas, de hecho colectiviza los contactos humanos, propicia la redistribución de los bienes, evita la acumulación de valores en pocas manos, provee recursos al que necesita, y crea justicia al incentivar, como comportamiento, las actitudes de ‘devolver por igual lo que se ha recibido’ o ‘recibir como devolución lo que se ha dado.’ (Salvador Palomino Flores, 2001)

También se practica la Reciprocidad con el entorno sagrado cuando se llevan a cabo ritos y ceremonias en agradecimiento a las fuerzas mayores y a los seres divinos.

La relación recíproca con los Apu, Achachila o Wamani (montañas sagradas), a través de la entrega de sus energías a cambio de ofrendas, asegura el incremento y abundancia de sus animales, pues, en su pensar, son las montañas los dueños verdaderos de los animales domésticos y salvajes. Igual, cuando siembran la tierra piden permiso y ruegan a la Pachamama que les dé los granos y todos los alimentos vegetales en abundancia. Esto es solamente otorgado si las ofrendas han sido de su entera satisfacción.

Los andinos profesaban auténticamente una religión natural, basada en la realidad y en su vivencia permanente con el mundo telúrico y cósmico; adoraban a varios dioses, entre ellos al creador de todas las cosas llamado Pachaqamak, según las circunstancias y necesidades que se les presentaba. Tributaban culto al Sol, porque como pastores y agricultores recibían de él beneficios, a la Luna y –con mayor énfasis– a la Pachamama, considerada la madre tierra que les cobijaba.

En su conciencia, que reafirma la condición mítica del cosmos y el mundo, también divinizaban a los fenómenos de la naturaleza como la lluvia, el viento, el granizo, la nevada, las montañas, los lagos y los ríos. Félix Mamani Muñoz señala que para la consumación de sus creencias religiosas y el cumplimiento de sus rituales, los nativos de las comunidades andinas tributaban culto a sus divinidades interpretando un sistema egocéntrico que considera a la tierra como centro del universo y al Sol girando alrededor de ella. La mayor valía al astro rey se debía a los tantos beneficios que este representaba, como la luz, el calor y la posibilidad de vida de todos los seres. Desde tiempos inmemoriales ya

tenían la división del año en doce meses y cuatro estaciones. Dos principales: *Jallupacha* o época de lluvias y *Autipacha* o tiempo seco o despejado, y dos intermedias: *Satapacha* o mes de la siembra y *Llamayupacha* o mes de la cosecha.

2. Mitos

Los mitos siempre nos han permitido armonizar nuestras vidas con la realidad. Serían algo así como la búsqueda de nuestra propia verdad o sentido. “Cuando una historia o mito está en tu mente, puedes ver su aplicación a algo que ocurre en tu propia vida. Te da una perspectiva sobre lo que está pasando”. (Campbell, 1991)

Dentro de nuestra cosmovisión occidental, al desaparecer ese nexo con los mitos hemos perdido la armonía con lo natural; al desligarnos de la comunión con los dioses nos hemos desconectado del espíritu del ser que se que se manifiesta en todos los seres vivientes. Los mitos conforman la tradición y constituyen fuentes invaluable para conocer la cosmovisión de los pueblos: conservan valores culturales trascendentes, concepciones milenarias en torno a la idea del espacio, el orden del cosmos o la existencia de los dioses, los seres humanos y a su vez otras formas de existencia como las de animales, plantas y piedras. Precisamente, hablaremos de la concepción del paisaje a través de lo que subyace en sus rituales:

El mito estructura nuestro primer mundo y está estrechamente ligado a la aprehensión que tiene el ser humano de sí y del entorno. Valiéndose de su conciencia mítica, el hombre primitivo hacía una única lectura de su paisaje vital, y no dos como nosotros ‘objetivo’ y ‘mítico’. Para el mito no era el mito. Era la verdad misma”. (George Gusdorf, 1981)

Es en el paisaje mítico que el hombre se comprende a sí mismo. Juega allí su papel. La conciencia mítica orienta la acción humana en función de un horizonte definido de una vez para siempre. El mito relata realidades sagradas. Mircea Eliade, en su libro *Lo Sagrado y lo Profano*, dice que “lo sagrado es lo real por excelencia” y luego acota:

Todo lo que los mitos refieren de la actividad creadora de los dioses, pertenece a la esfera de lo sagrado... Por el contrario, lo que los hombres hacen por su propia iniciativa, sin modelo mítico, pertenece a la esfera de lo profano: por lo tanto es una actividad vana e ilusoria.

2a. Mitología Andina

Ingresaremos ahora al complejo mundo de la mitología andina y su cosmovisión, producto de la vivencia milenaria de un pasado remoto del que se conserva hasta hoy su pensamiento mítico. Cada grupo humano o cultura posee un modelo explicativo del mundo en el que vive, tanto en los aspectos sociales, como en los económicos y cosmológicos.

Para el pueblo andino, el universo es percibido en tres espacios o niveles llamados pacha. Cada uno de estos mundos está habitado por seres vivientes organizados por jerarquías, como una forma de ordenación de los valores conferidos al superior y a sus subordinados, con influencia directa sobre los hombres. Estos mundos son:

- *Alaxpacha*: el mundo de arriba, el más allá o el cielo.
- *Akapacha*: el mundo real y visible en el que vivimos.
- *Manqhapacha*: el mundo de abajo o el subsuelo.

Alaxpacha es el primer plano, allí viven los hombres buenos convertidos en espíritus, junto a los santos y ángeles cuya providencia es Dios. También en este plano encontramos los dioses tutelares como el sol, la luna y las estrellas.

En el pensamiento cósmico del aborigen existe una relación recíproca entre el hombre real de la tierra con las estrellas, es decir que cada hombre o mujer de la tierra tiene su estrella en el firmamento, por eso cuando muere una persona también desaparece su estrella en el espacio. El Sol es considerado como el astro benefactor de la vida y de todo cuanto existe en la tierra (los seres humanos, las plantas y los animales), y la Luna como la diosa protectora de las mujeres.

Akapacha es el mundo en el que habitamos todos los seres humanos sin distinción alguna, con ciertos deberes telúricos, sociales y morales, sujetos a la prodigiosa acción e interacción con la Pachamama reconocida como la diosa de la fecundidad. Es el mundo en el que los seres humanos debemos vivir en armonía entre sí y con las autoridades naturales y en relación próxima con los seres del más allá.

Manqhapacha es el mundo plano, donde vivían los espíritus malos, los demonios llamados *Supaya* o *Ñanqha*: las almas de los hombres y mujeres que en vida cometieron desmanes inducidos por el diablo. Se suponía también que de la oscuridad de sus abismos saldrían ciertos monstruos destinados a castigar o a comerse a los malos.

Existe una relación entre el comportamiento social y los frutos de la tierra. El desequilibrio social en la comunidad (peleas, divisiones, odios, etc.) repercute negativamente en la tierra y puede causar mala cosecha.

Por el hecho de vivir arraigado a la tierra, el poblador andino contrae una serie de obligaciones rituales con la Pachamama, la cual lo cobija con su manto dándole los medios para su subsistencia. Podríamos resumir lo anterior con uno de sus dichos populares que dice “vive en armonía con la naturaleza y recibirás sus dones en forma generosa y abundante”.

En efecto, los rituales que el habitante andino realizaba, y aún realiza, tienen relación con la naturaleza mistificada y sus ceremonias más importantes se materializan en base a los períodos definidos en su calendario agrícola.

El año andino –calendario agrícola– está dividido en 12 meses al igual que el calendario gregoriano y se rige por el movimiento de la Luna. El inicio del año se marca con el solsticio de invierno, el 21 de junio. Este mes se identifica con la llegada al punto más lejano del Sol y el comienzo de su acercamiento a la Tierra, y en el que debe obtenerse un pronóstico para el año agrícola, mirando el cielo antes de que salga el Sol, para saber si las tierras tendrán bastante agua y si las montañas podrán acoger en sus cumbres suficiente nevada.

El período de julio-agosto, que trae la purificación terrenal, es tiempo de sacrificios y ofrendas a la Madre Tierra que “despierta” de su descanso y tiene que ser alimentada primero y, después, conseguir su venia para roturar la tierra a fin de que la semilla fructifique y el hombre obtenga así buenas cosechas.

En agosto-septiembre se da inicio a las primeras siembras en las alturas: papa, oca, quinua, cebada, todas las cuales dependen de la lluvia.

Este trimestre invernal registra una importante actividad en los pueblos rurales debido a las ofrendas a la Madre Tierra, con sacrificios no humanos y sahumero; se procede también a la marcación de

animales y a rituales para la buena procreación del ganado camélido y ovino. Las ofrendas también se dirigen a Cuito Aillapu, el dios del trueno, para que no arruine los sembradíos ni a las bestias.

El equinoccio de primavera, o época de calor, coincide con las celebraciones del mes de la siembra y de la esquila completa de los animales.

Luego, continúa con los meses de calor y sequía, correspondientes a octubre-noviembre y época durante la cual se le rinde tributo a todos los muertos. En este quinto mes del año andino se espera el retorno temporal de las almas, un breve paso por el mundo de los vivos para cobrar fuerzas y seguir el camino por el espacio sideral.

Llega entonces el tiempo de lluvias, el mes en el que se fecunda a la Madre Tierra y que obliga al cuidado de los campos. El trimestre concluye con el solsticio de verano, en diciembre, el día en que el Sol cambia de rumbo y marca el medio año andino.

Los meses siguientes, enero-febrero, corresponden al tiempo de las lluvias torrenciales que se continúan con febrero-marzo que es cuando suceden los cruces y apareamientos de animales y las actividades preparatorias para las cosechas y el agradecimiento por su labor a la Madre Tierra.

Al cesar nuevamente las lluvias, comienza la época seca y con ella el tiempo de la cosecha, en el inicio del otoño y noveno mes del calendario andino; en marzo-abril, continúan las cosechas y las esquilas y en abril-mayo se recoge la papa agradeciendo posteriormente a la Madre Tierra.

En mayo-junio, el último período del calendario andino, es cuando comienza el descanso de la Pachamama. Se vuelve entonces a la época seca, a la espera del solsticio del 21 de junio con el que el ciclo se renueva y todo vuelve a empezar.

2b. Ritos

El hombre primitivo re-actualizaba periódicamente en sus ritos la creación del mundo y de sí mismo, en un sostenido proceso de génesis y regeneración. De este modo, realizaba un retorno a orígenes que lo liberaba del tiempo cronológico y le permitía renacer ritualmente con sus posibilidades originales intactas, en un mundo fresco y puro, tal como emergió de la mano del Creador. (Dorothy Ling, 1990)

Los ritos representan al mito puesto en acción.

Entre las ceremonias rituales más significativas de las comunidades andinas se destacan: la *Wilancha* o Sacrificio con animales; la *K'illpha* o Marcado de orejas del ganado; *Ajayu Uru* o Día de los difuntos o Todo Santos; *Marka Q'ullu Uru* o Día de la Pachamama. Las mismas se llevan a cabo a lo largo de dos períodos: *awti*, tiempo seco, que se identifica con lo masculino, y *jallupacha*, tiempo de lluvias, que se identifica con lo femenino.

Rito 1: La *Wilancha* o Sacrificio con animales

El Sacrificio con animales ha sido y sigue siendo la práctica religiosa oficial de los andinos. Al realizar un proyecto o una obra significativa como la construcción de una casa, una obra comunal, un templo, un local escolar o al realizar un viaje largo, como requisito tenían que realizar una *wilancha* o *wilara* de una llama como presagio de buen augurio, precedida de una *ch'alla* y acullico, además de otros ritos complementarios según sea el caso. Las ceremonias rituales se cumplen siempre con la *ch'alla* en su inicio.

Todas las personas y/o comunarios, si así fuera su intención, pueden realizar la *wilancha*; sin embar-

go, para cumplir con este acontecimiento existen en el *ayllu* personas carismáticas que tienen el don especial de contactarse con los espíritus y dioses tutelares, para suplicar y pedir a los *uywiris* (Padre o Madre protectores), a la Pachamama, a los *achachilas* (montañas) y demás fenómenos naturales, todo cuanto necesitan, de manera que en la aspersión de la sangre y la entrega de la *muntara* o *puntara*, el sacerdote (*yatiri* o *phoqheri*), entra en comunión directa con la naturaleza comprendida entre la tierra y el macrocosmos.

El proceso de la *wilancha* se inicia con el sacrificio de una llama, en el que, mientras uno degolla al animal expiatorio, el sacerdote recibe la primera sangre en una vasija grande, y con dos vasos o platillos de barro ceremoniales arreglados con anticipación, conteniendo un poco de hojas de coca, copal, azúcar y chocolate, inicia el rito de la aspersión del suelo y de las paredes, pidiendo en tono suplicante a los dioses de acuerdo al objetivo de la *wilancha*. Luego, concluye con la entrega y quema de un plato preparado de *muntara* o *puntara* a los Mallkus y dioses tutelares.

La *wilancha* es presidida por un *yatiri* o *phoqheri* que tiene amplia experiencia en esta ceremonia. El acto concluye con un abrazo de paz entre los asistentes, como un símbolo de hermandad.

Rito 2: La *K'illpha* o el Marcado de orejas del ganado

En el campo, los rebaños de llamas, alpacas y corderos se confunden, lo que hace muy difícil reconocerlos, esta es la razón por la que originalmente se acostumbraba marcar las orejas de los ganados, acto que con devenir del tiempo se convirtió en un rito sagrado. Con este motivo se realiza una o dos marcas en el pabellón de la oreja del animal, delante o detrás, simple, doble o triple, de manera que cada familia tiene una señal propia, por la que reconoce a sus animales. El ritual preparado para tal efecto consiste en que previamente se alistan hilos y madejas de vistosos colores y se realizan aretes o zarcillos para las hembras y borlitos de lana de color para los machos, llamados sombreros; ambos llevarán adornos de lana de color (llamados *chimpu*) amarrados en el cuello, en el lomo y en los brazos. Esta ceremonia se cumple con intervalos de dos a tres años y de preferencia en el tiempo anterior a carnavales.

El ritual de la *k'illpha* se lleva a cabo con una secuencia de actividades a lo largo del día.

Por la mañana se introduce al ganado al corral. Los dueños cargados de *chhaqheqepi* (bultos de aguayo) ingresan y dan una vuelta de saludo al ganado a los acordes del canto de la llama, charlando con ellas de lo que van a hacer, mientras el maestro *kitarrillero* (guitarillero) interpreta la melodía; luego amarran a dos o más llamitas maltonas llamadas *jilaqallu* (primeras crías).

Empieza la *chiälla* con coca y alcohol. Se improvisa una mesita tendiendo un aguayo, donde se coloca la *inkuña* con coca como acto preliminar de la *k'illpha*.

Los presentes acullican y liban en honor a sus dioses y divinidades, a sus difuntos padres y abuelos, hasta llegar a los sitios donde pastan los ganados. El maestro *kitarrillero*, mientras tanto, sigue amenizando con su música. Una vez que se encuentran en el lugar, se da comienzo a la marcada; el esposo o dueño del ganado será el que realice las marcas, la esposa y los ayudantes serán los encargados de sujetar a los animales.

Cada trocito de oreja es depositado sagradamente en la *wistala* de la mujer. Después de concluir con la última llama, cada invitado o vecino o acompañante tiene la obligación de *chiállar* con su *samxata* (buen augurio), que no es otra cosa que decir buenos augurios, para que la Pachamama y los Montañas les den abundante ganado.

Concluida como fuere la ceremonia de la *k'illpha*, sacan del corral al ganado, donde tanto dueños como extraños les echan coca con azúcar y mixtura deseando buenos tiempos; después de un abrazo

de paz (*Parwina*) los dueños y sus acompañantes se trasladan a la casa, bailando a los acordes de la *kitarrilla*. Una vez en la casa se sirve la cena y el asado, después de un acto de agradecimiento a las divinidades y luego de un breve descanso concluye la fiesta con una verbena, donde se baila el “romero-romero”, que no es más que una alegoría del manejo de los animales domésticos, dando así por finalizado el ritual.

Este gran ritual posee un carácter especialmente formal y sagrado por lo cual los dueños de los animales y sus acompañantes solemnizan el acto con absoluto respeto y consideración a los mismos, como si se tratara de su verdadero cumpleaños, ya que desde su cosmovisión son los animales los que posibilitan la subsistencia del hombre.

Rito 3: *Ajayu Uru* o Día de los difuntos o Todos Santos

Este es un ritual que demuestra la importancia de la reciprocidad en la sociedad andina: los vivos alimentan a los difuntos bajo el sol de noviembre y los muertos intervienen para que la tierra permita buenas cosechas y, sobretodo, que las lluvias que empiezan a mediados de este mes sean abundantes. Se habla de un rito de inversión.

Todos Santos es la fiesta de los difuntos o culto a los difuntos, uno de los rituales más importantes del calendario andino en el cual se rinde homenaje a los muertos, floreciendo y alimentando sus tumbas. En un *mastak'u* (tumba), se reúnen todas las cosas que le gustaban al difunto, en cuanto a comida y bebida.

Cada año, las almas vuelven a visitar el mundo de los vivos para ver si su recuerdo perdura. En el calendario PRE-colonial, esta fiesta tradicional a los difuntos cae al final de la época seca (todas las fiestas y ritos andinos están vinculados al calendario agrícola), las almas de los muertos vuelven para abastecerse de lo que preparan los vivos después de un periodo de restricciones. Las almas llegan con buen apetito y una sed inextinguible. Los vivos les preparan comidas y bebidas, lo que le gustaba más al difunto. (Eliass Quispe, 2001)

Los primeros cronistas españoles describen que, poco después de la llegada de los primeros conquistadores, los locales sacaban a los muertos de sus tumbas (los cuerpos eran embalsamados en la época) y los vestían con su ropa más linda, les regalaban un festín, paseaban los cuerpos en el campo y bailaban con ellos para luego devolverlos a sus tumbas con comida.

La Iglesia condenó totalmente estos rituales, algunos de los cuales han desaparecido lentamente y otros sobrevivieron, fusionándose con la tradición cristiana de la fiesta a los muertos. Sin embargo, en ciertos campos alejados aun se siguen sacando a los muertos de sus tumbas.

Hoy en día, para materializar este rito en el campo, un miembro de la familia se disfraza para tomar la apariencia del muerto y viene a participar a la reunión familiar y del festín que se le ha preparado. “El muerto” pide a su familia cercana que le cuente como les fue este año que han pasado sin él y regala consejos a sus hijos y familiares. Cuando acaba el día, los niños del pueblo lo botan con palmas, para evitar que el alma del muerto ceda a la tentación de quedarse entre los vivos. Concretamente, el 1ro de noviembre a mediodía, las familias de los muertos alistan una mesa sobre la cual disponen un mantel (blanco si el difunto es un niño, negro u oscuro si era un adulto) y encima ponen elementos simbólicos que pueden ser objetos o comida. También se instala una foto del difunto y unas velas encendidas, con una cantidad variable de alimentos según la situación económica de la familia. Hay fruta seca, masitas,

caramelos en forma de animalitos, escaleras de pan (provieniendo de la tradición católica, para subir o bajar del cielo), coca y chicha (cerveza de maíz), instrumentos de música y *t'antawawas*, literalmente “niños de pan”. Este último elemento es como reminiscencia del rito de la Copachoca, el cual consistía, en la época incaica, en regalar niños sacrificados a las divinidades del mundo sobrenatural. Los familiares se sientan alrededor de la mesa y reciben visitantes durante toda la noche para que los acompañen en su rito de recuerdo al difunto, en sus oraciones y, por supuesto, comparten la comida y las bebidas. También es tradición que pasen grupos de niños de casa en casa para rezar y cantar a las almas de los muertos. Estos cantos son ingeniosos y humorísticos, contando historietas en rimas. Al día siguiente, estos cantos se repiten (hasta se ven grupos de rock o de mariachis cantando para los difuntos), cuando las familias arman la mesa sobre la misma tumba del difunto.

Al mediodía empieza el ritual de despedida de las almas, las cuales deben regresar al mundo subterráneo. Esto se acompaña de una comida abundante, porque el muerto necesita mucha energía para su viaje de vuelta. Por unas cuantas horas, el cementerio se transforma en una gigantesca fiesta sobre el pasto.

Rito 4: *Marka Q'ullu Uru* o Día de la Pachamama

Este rito, que se celebra habitualmente el 30 de noviembre de cada año, es el día consagrado a la Madre Tierra, quien durante siglos y siglos proporciona el sustento diario tanto al ser humano como a los animales. Como retribución, se le ofrece la *wilancha* de una llama, acompañada de una profusa *ch'alla*, rindiendo culto a la naturaleza con acompañamiento de su música vernácula, *kitarrillada* o tarqueada. En esta ocasión, los *phoqueris* o *yatiris*, en profundo y misterioso éxtasis, hablan, charlan y piden a la Pachamama.

En los rituales originales, la Pachamama estaba representada por el *markaqollu*, al estilo del *ekeko* de La Paz, el cual se materializaba a través de un palo de aproximadamente un metro de longitud ataviado con banderas blancas, plantas y flores naturales, todo en miniatura. Este día debía recordarse en ocasión de los movimientos de los astros, como en luna nueva o *jairi* o en luna llena o *urt'a*, humeando abundante copal y otros materiales para estar en contacto íntimo con la naturaleza.

Para completar la serie de rituales elegidos, incluyo también el ritual del parto de la comunidad de Luyanta, Ayacucho, Perú. Este es muy adecuado para seguir afirmando el valor sacro que el paisaje posee para estas comunidades, puesto que constituye el ámbito natural de los dioses-poderes, a los cuales se debe adorar para asegurar la permanencia y la subsistencia.

El paisaje es tan fundamental en la configuración social de la cultura andina, que su conocimiento permite crear y reproducir diferentes estrategias para “su estar en el mundo” y “relacionarse con los otros”. El paisaje así, está investido de poderes para el ser humano.

Rito 5: Ritual del Parto de la comunidad de Luyanta

Cada expresión, manifestación y práctica del ritual en torno al parto evidencia la búsqueda de la armonía.

La mujer en parto no solo tiene un cuerpo orgánico, psicológico y social; lo más importante es el aspecto espiritual y el conocimiento que la parturienta y sus familiares poseen. Este ritual busca armonizar con los espacios concebidos en el mundo andino, que son el Hanaq Pacha, Kay Pacha y el Uku Pacha y su desarrollo es clave en razón a ello, porque mediante los actos que lo conforman se logra la tranquilidad y la relajación en la mujer parturienta, la cual se encuentra en un estado de incertidumbre y angustia por lograr el amparo de Dios, los *Apus* (montañas sagradas) y los difuntos.

El principio de la armonía, como búsqueda a través del ritual, define el equilibrio de todas las cosas que conforman el mundo andino: salud, agricultura, economía y el diario vivir. De esta manera, el equilibrio y la armonía del cuerpo con la mente incluyen bienestar social, buenas y sanas relaciones con la familia, la comunidad, los difuntos, los espíritus protectores y una convivencia afectuosa con su casa, chacra y con la naturaleza, siendo para ellos todos estos seres vivos y queridos (Josef Estermman, Filosofía Andina).

El ritual es un nexo con lo divino y en el mundo andino todas las curaciones son acompañadas con rezos de entera fe y certeza. La persona que va a atender el parto tiene una gran interpretación de lo que significa el ritual y valora el sobre-esfuerzo físico y psíquico realizado por la parturienta. La partera vela por la integridad de todos, defiende y ampara a la comunidad y vela por el equilibrio en su relación con la naturaleza y el cosmos; el simbolismo y el ritual son los ejes que buscan el equilibrio de la mujer en parto y trasciende en la tranquilidad espiritual y psicológica que repercuten esencialmente en el organismo biológico/físico de la mujer, favoreciendo el normal desarrollo del parto.

El parto andino en Luyanta constituye un reconocimiento del argumento cultural. La persona que atiende el parto incorpora el ritual porque la eficacia simbólica está avalada por las mujeres, la familia y la comunidad y repara además las necesidades de la dimensión psicológica y espiritual de la mujer, repercutiendo en sus otras dimensiones.

Esto nos vuelve a indicar que la naturaleza y el universo son entendidos como un todo interconectado, armonizado, en unidad, y que nadie puede vivir aislado del mismo. Este significado que ellos otorgan a la naturaleza es superior a la concepción ecológica, porque no solo se preserva y protege a la misma, sino que se la considera “sagrada”, se la venera y respeta; el hombre se considera parte de ella y es consciente de lo que recibe de la “Pachamama”, realizando actos de reconocimiento a través de ritos, pagos, cantos y danzas. Como resultado, la atención del parto está enmarcada en un ritual amplio y diversificado que, en formas simbólicas, prepara y favorece la labor terapéutica del curandero o de la partera. Este ritual andino tiene como fin establecer las transiciones entre el hombre y la naturaleza, con dios, los santos, los *Apus* y los difuntos, logrando, de esta manera, una especial armonía.

Han transcurrido más de 500 años de imposición de un paradigma ajeno a esta cultura y cosmovisión, pero a pesar de esa invasión occidental, ellos aun pueden resguardar su origen y su pensamiento en lo más profundo de su subconsciente.

La preparación del ambiente es fundamental para este y todos los ritos; en este caso se practica el saludo a las piedras portadoras de energía positiva ubicadas en las esquinas de los cimientos de las casas, con acompañamiento de oraciones, flores, cigarro y coca. Al verificar estos componentes de los ritos, la parturienta y los familiares encuentran tranquilidad, sosiego y confianza, lo que contribuye a lograr una actitud adecuada en el momento del parto.

Días antes del parto se realiza el pago a la Pachamama, con un acto ceremonial de agradecimiento y simbolismo, ante el *apu Kiruray*, (montaña), el esposo y la madre de la gestante ya con inicio de dolores. Se ofrece una mesa que contiene frutas, claveles de color rojo, blanco y rosado, piedras con bordes redondos, coca, cigarro, azúcar en pequeñas ollitas de barro, maíz blanco ubicado en las cuatro puntas de una manta o *lliclla*, colorida. Luego de realizar el saludo, se inicia la repartición de coca entre los acompañantes para que ayuden a *chakchar* la coca, la cual luego es tirada por el marido sobre un lugar de la mesa para ver como va ir en el parto; si encuentran más hojas integrales de coca por el lado derecho, el parto será fácil y sin complicaciones, pero si contrariamente salen hojas rotas y por el lado reverso, esto podría estar anunciando dificultades. Entonces, hay que pensar en ayuda externa y/o en un traslado al hospital.

Terminado el ofrecimiento y el pago a la Pachamama se recoge todo en la misma manta, para hacerlo cargar en la espalda de un niño, y se asciende al cerro para dejar todo en un pequeño hoyo que se ofrece al *apu Kiruray* (montaña). En el parto andino y/o tradicional se respeta la decisión de la parturienta en relación a la posición, la cual puede ser de cuclillas, arrodillada, parada o sentada en una pequeña silla. Allí comienza a pujar.

La parte mas significativa del ritual se relaciona con el corte del cordón umbilical, la placenta y el tratamiento que se le otorga articulando todo este proceso con el porvenir del recién nacido y a los acontecimientos en la agricultura. (Lucy Quispe Orellana, 2006).

Todos estos ritos permiten verificar que la relación con el paisaje tiene un contenido manifiesto, el cual actúa como símbolo. Junto a la creencia fundamental de sentirse parte de la naturaleza, vienen las obligaciones éticas y morales; no profesarlas constituye una serie de faltas graves que pueden significar desgracias, entre las cuales la más importante es la de no recibir los frutos de la tierra. La subsistencia de la comunidad humana se acepta como una consecuencia directa de su vínculo con el paisaje.

Este vínculo se demuestra fácilmente, por ejemplo, en el ritual de la marcada de las llamas, en el cual se pide a las montañas que protejan a sus animales y se realizan pagos que aseguren su reproducción. O en el ritual del parto, en el que los andinos buscan piedras para situar en la habitación de la parturienta, las cuales den el poder que poseen. Nosotros, con nuestra cosmovisión occidental, buscamos ese poder a través de la ciencia médica.

La diferencia es claramente visible; en cualquier caso, más que clasificar un tipo de conexión, lo que es evidente es la “desconexión” con el paisaje que nos envuelve y en el que habitamos los representantes de la cultura occidental.

Podríamos concluir diciendo que el paisaje es el lugar de lectura de la historia. Construir un paisaje es construir su historia.

Los paisajes se constituyen en paisajes culturales cuando a través de ellos podemos conectarnos con la identidad del grupo humano que lo habita. Así, el paisaje es a su vez una construcción no solo cultural sino también simbólica.

Es en el paisaje en donde debiéramos buscar las pautas que nos permitan una mirada totalizadora de las personas y de su entorno, en la que los recursos no se conciben el uno separado del otro sino en una interrelación continua.

A través de la lectura de los rituales que se practican dentro de las comunidades andinas queda demostrado que el entorno donde el hombre habita se encuentra fuertemente determinado por su pensamiento mítico, simbólico e histórico. Esto impide que lo veamos como un trozo de tierra desprovisto de todo simbolismo.

Luis Peña habla de tres formas de conceptualizar las relaciones entre hombre y naturaleza, lo cual podría traducirse como formas de valorización del paisaje: paisaje como naturaleza disponible para el hombre; paisaje como producto social y paisaje como construcción simbólica. De todas ellas, la que más me interesa y la que se relaciona particularmente con el objeto de este escrito y con la mirada desde la cual se entiende al paisaje, es la del mismo como construcción simbólica. El paisaje ya no como un objeto, sino como la representación subjetiva del entrecruzamiento entre naturaleza y estructura cultural (ideológica) humana.

Considero que la información que encontramos y podemos comprender a través de los rituales nos ayuda a verificar el valor del paisaje y la posibilidad de vernos y entendernos como parte del mismo para así garantizar una mejor relación e interacción con él.

Lo que acontece en los espacios visibles de la Tierra constituye una expresión del paisaje interior del hombre. De esta manera, el sujeto debe, primero organizar su paisaje interior, la ecología de su mente, para poder actuar de manera efectiva sobre la naturaleza. (Cárdenas Tamara, 2007).

¿Cómo hacer del hombre un ser responsable? ¿Un ser capaz de reconocer la importancia de todos los seres vivos? ¿Capaz de valorar la historia y el significado del paisaje como proceso ético ligado a las buenas acciones del hombre sobre la tierra?

Nuestro desafío, el de quienes nos encontramos desconectados de ese paisaje mítico, debe ser el de posibilitar una relación de armonía entre los seres humanos y la vida natural. Tenemos la responsabilidad de asumir que la crisis ambiental por la que atravesamos es una expresión de una profunda crisis cultural, que es, a su vez, expresión de una crisis espiritual y metafísica.

Las citas, descripciones, lecturas, reflexiones y análisis que van apareciendo en este escrito, basadas en rituales reales de las comunidades andinas, fueron enfatizando mis propias observaciones y creencias, haciendo crecer mi interés personal en el tema y ofreciéndome la posibilidad de desarrollar una manera clara de entendimiento del mismo. Es la idea, que este mismo proceso sea posible en cada lector que acceda a este trabajo, el cual asumo con un interés especial en el paisaje y su significado.

Bibliografía

- Burgos, María Ofelia (1989). *Ritual del Parto de los Andes, Aspectos socioculturales de la concepción, embarazo, parto puerperio, recién nacido y parteras tradicionales en la zona sur-andina del Perú*. Tesis doctoral en la universidad universiteit Nijmegen Editorial katholieke Universiteit Nijmegen.
- Campbell, Joseph (1998). *El poder del mito*. Emecé Editores. Barcelona, España.
- Cardenas Tamara, Felipe (2007). *Antropología en perspectiva ambiental*. Bogotá, Universidad de la Sabana. Editorial Epígrafe.
- Eliade, Mircea (1998). *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, España.
- Estermann, Josef (1998). *Filosofía Andina- Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona Andina*. Abya Yala. Quito Ecuador
- Fernández De Rota, José A. (1998). Antropología simbólica del paisaje. En González Alcántud y González de Molina (Eds.) *La tierra. Mitos, ritos y realidades*. Barcelona.
- Frolova, Marina (2001). *Los orígenes de la ciencia del paisaje en la geografía rusa*. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales. Universidad de Barcelona. Vol. V, N° 102.
- Gusdorf, George (1981). *Mito y metafísica*, Buenos Aires, Editorial Nova
- Jensen, A.D.E. (1999). *Mito y culto entre pueblos primitivos*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Levi-Strauss, Claude (1982). *Mitológicas lo crudo y lo cocido I*. Fondo de Cultura Económica. México
- Ling, Dorothy (1990). *El Arte Original de la Música*. Ediciones Centro Pedagógico. La Plata, Argentina.
- Mamani Muñoz, Felix (2001). Síntesis histórica de la Cultura Aymara, *Cuaderno de investigación N° 12*, Centro de Ecología y Pueblos Andinos CEPA, Oruro, Bolivia.
- Mayorqa S., Palacios F. y Samaniego R. (1975). *El rito aymara del despacho*. Allpanchis Phuturinga. 9:225-241. Cusco.
- Molano Barrera, Joaquín. Arqueología del paisaje. Revista *Anotaciones sobre Planeación, Espacio y Naturaleza* N° 44. Universidad Nacional de Colombia, Medellín.
- Muller, T. y Muller, H. (1984). *Cosmovisión y celebraciones del mundo andino*. Allpanchis Phuturinga. 23:161-176. Cusco.

- Núñez Del Prado, B. D. (1990). *Yanantin y masintin: la cosmovisión andina*. Boletín Universitario de la Universidad Andina del Cusco.
- Orellana Quispe, Lucy. (2006). *Ritos en el Parto Andino en las Comunidades Rurales de Ayacucho*.
- Penroz Ziley, Mora. (1990). *Verdades mapuches de alta magia para reencantar la tierra*. Editorial "Kuche". Chile.
- Peña Berneth, Luis. (1998). Esbozo de las discusiones acerca del paisaje. *Cuadernos de Geografía*, Vol. VII, N°1-2, Universidad Nacional de Colombia.
- Quispe, Eliass. (2006). *Todos Santos, culto a los difuntos*.
- Rodríguez, José. (1998). La Ciencia del Paisaje a la luz del paradigma ambiental, Revista Trimestral *Geonotas*, Vol. 2 N°1, Departamento de Geografía - Universidad Estatal de Maringá, Brasil.
- Santos, Milton. (2000). *La naturaleza del espacio*. Ediciones Ariel S.A. Barcelona.
- Watsuji, Tetsuro. (2006). *Antropología del paisaje: Climas, culturas y religiones*. Ediciones Sígueme. Salamanca.

Summary: The Andean small towns live time and history on a cyclical way: every year the same is repeated, on the basis of the cycles of the nature. The future cannot be more than the repetition of the present, which, as well, is repetition of the past.

Key words: nature - landscape - culture - beliefs - symbol - myth - rite - occidental culture - Andean culture - native - identity - cosmovision - bonds - harmony - Gods - communion - union - sacred - profane - balance - ecosystem - reciprocity - tribute - ceremony - community - model - history - the cosmos - towns - crisis.

Resumo: Os povos andinos vivem o tempo e a história de forma cíclica: cada ano se repete o mesmo, em base aos ciclos da natureza. O futuro não pode ser mais do que a repetição do presente, o qual, a sua vez, é repetição do passado.

Palavras chave: natureza - paisagem - cultura - crenças - símbolo - mito - rito - cultura ocidental - cultura andina - aborígene - identidade - cosmovisão - vínculos - harmonia - deuses - comunhão - união - sagrado - profano - equilíbrio - ecossistema - reciprocidade - tributo - cerimônia - comunidade - modelo - história - cosmos - povos - crises.

* Fotógrafa. Diploma en Antropología, Harvard Extension (EEUU). Bachelor in Fine Arts, School of the Museum of Fine Arts, Boston (EEUU). Estudios de Historia, Universidad Nacional de Córdoba. Realiza muestras de sus trabajos en fotografía en el país y en el exterior. Colabora para el diario *La Nación*. Coordina un taller de fotografía creativa sobre técnicas especiales de laboratorio en Córdoba. Con su trabajo documental enfocado en comunidades rurales de Bolivia, realiza calendarios (anualmente) que exhiben el rol de las mujeres. Actualmente investiga temas relacionados a técnicas antiguas de fotograbados.